



**Kernos**

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion  
grecque antique

**15 | 2002**  
**Varia**

---

## La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique

Aude Busine

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1376>

DOI : 10.4000/kernos.1376

ISSN : 2034-7871

### Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

ISSN : 0776-3824

### Référence électronique

Aude Busine, « La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique », *Kernos* [En ligne], 15 | 2002, mis en ligne le 21 avril 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1376> ; DOI : 10.4000/kernos.1376

---

## La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique

Cet article a pour objet l'analyse du passage de Jamblique, philosophe néoplatonicien du III<sup>e</sup> siècle et originaire de Syrie, concernant la divination par les oracles. Au livre III de son ouvrage communément appelé le *De Mysteriis Aegyptiorum*, Jamblique consacre quelques paragraphes à la mantique oraculaire. Cet extrait passe en revue la façon dont se rend la prophétie divine dans les oracles de Claros, de Delphes et de Didymes et constitue donc un des rares témoignages sur le fonctionnement des deux sanctuaires apolliniens situés en Asie mineure, Claros et Didymes.

### Le *De Mysteriis* de Jamblique et la mantique oraculaire

Avant d'analyser l'intérêt historique du passage du *De Mysteriis* et d'évaluer quels renseignements peut fournir cette source sur la consultation des oracles apolliniens précités, il convient de rappeler brièvement les circonstances de la rédaction du traité de Jamblique, pour en saisir la nature et la portée.

La majorité des chercheurs s'accordent pour attribuer cet ouvrage apparemment anonyme à Jamblique. L'appellation *De Mysteriis* est en réalité un abrégé du titre complet *De mysteriis Aegyptiorum Chaldaeorum Assyriorum*, donné par Marsile Ficin à la fin du XV<sup>e</sup> siècle à sa traduction latine de ce livre rédigé en grec. L'intitulé original, qui est attesté dans tous les manuscrits, se trouve pourtant dans la première phrase du texte, où l'on peut lire : 'Αβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς 'Ανεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις (*Réponse d'Abamon, son professeur, à la lettre adressée par Porphyre à Anébon et solutions des questions qui s'y trouvent*). Ce traité philosophique se présente donc sous la forme d'une lettre écrite à Porphyre, philosophe néoplatonicien qui fut le maître de Jamblique, par un certain Abamon, pseudonyme qu'emprunte Jamblique pour répondre plus librement aux problèmes soulevés par son maître Porphyre dans la *Lettre à Anébon*<sup>1</sup>. Si l'on suit la proposition du Père

---

<sup>1</sup> Les commentateurs modernes ne s'accordent pas sur la datation de la *Lettre à Anébon*. Pour certains, il faudrait dater le traité du premier séjour de Porphyre à Rome, auprès de Plotin, entre 263 et 268 (voir A.R. SODANO, *Porfirio, Lettera ad Anebo*, Naples, 1958, p. xxxiv-xxxvi; É. DES PLACES, *Jamblique, Les mystères d'Égypte*, Paris, 1996<sup>3</sup> [CUF], p.

Saffrey, Porphyre aurait écrit cette lettre à un disciple égyptien de Jamblique nommé Anébon, fréquentant l'école d'Apamée<sup>2</sup>.

Dans cette *Lettre*, dont nous n'avons conservé que des fragments, Porphyre s'adresse indirectement à Jamblique et réagit à l'enseignement philosophique que dispense le maître syrien. Porphyre y expose à son ancien élève les contradictions qu'il a rencontrées lors de son investigation du rite païen. P. Athanassiadi<sup>3</sup> a mis en évidence l'honnêteté intellectuelle de Porphyre, qui n'hésite pas à dévoiler l'antinomie de certaines de ses sources<sup>4</sup>, plutôt que de tenter de concilier les témoignages divergents en les plaçant à différents niveaux théologiques, méthode qui sera amplement utilisée par les autres néoplatoniciens<sup>5</sup>. Aussi Porphyre exprime-t-il souvent ses doutes et ses hésitations quant à la cohérence de certains aspects du rite païen. Dans la *Lettre à Anébon*, il formule différentes interrogations issues des apories auxquelles il est confronté. C'est ainsi qu'il s'interroge sur la nécessité d'adresser des prières aux dieux<sup>6</sup>, sur la hiérarchie du monde divin et sur les qualités des différents types de divinités<sup>7</sup>, dieux ou démons, divinités corporelles ou incorporelles<sup>8</sup>. On mesure ici l'importance du document tant en matière de théologie cosmique que sur le plan sôtériologique.

À l'évidence, le questionnaire adressé à Jamblique n'a pas épargné les différents aspects de la μαντεία, cette pratique divinatoire aux formes multiples qui permettait aux Anciens d'entrer en contact avec le monde divin. Dans son ouvrage intitulé la *Philosophie tirée des oracles*<sup>9</sup>, Porphyre s'était déjà intéressé aux oracles rendus essentiellement par Apollon mais aussi par la déesse Hécate, ainsi qu'à l'enseignement philosophique que pouvaient en retirer « ceux qui, ayant connu le travail d'enfantement de la vérité ou ayant obtenu une apparition des dieux, ont un jour prié pour trouver le repos dans

12). Pour d'autres, il est plus vraisemblable que la lettre ait été rédigée aux alentours de 300 (voir P. ATHANASSIADI, "Dreams, Theurgy and Freelance Divination : the Testimony of Iamblichus", *JRS* 83 [1993], p. 115-130, p. 118 n. 30)

<sup>2</sup> Voir H.D. SAFFREY, "Abamon, pseudonyme de Jamblique", in *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in memory of Philip Merlan*, La Haye, 1971, p. 227-239.

<sup>3</sup> ATHANASSIADI, *l.c.* (n. 1), p. 117-118.

<sup>4</sup> Les détracteurs de Porphyre, et surtout Eusèbe, n'hésiteront pas à s'emparer de l'attitude dubitative du philosophe de Tyr pour montrer les profondes contradictions de sa pensée, voir p. ex., Eus., *Prép. év.* IV, 8, 4 et 10, 3 (à propos du sacrifice).

<sup>5</sup> Voir, p. ex., H.-D. SAFFREY, "Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien", in E.P. Bos, P.A. MEIJER (éds), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leyde, 1992 (*Philosophia antiqua*, 53), p. 35-50.

<sup>6</sup> PORPH., *Ep. ad An.* I, 3b.

<sup>7</sup> PORPH., *Ep. ad An.* I, 1c.

<sup>8</sup> PORPH., *Ep. ad An.* I, 3d.

<sup>9</sup> On considère généralement, depuis J. Bidez, que le *De philosophia* est une œuvre de jeunesse, précédant la rencontre de Porphyre avec Plotin (voir J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien. Avec les fragments des traités ΠΕΡΙ ΑΓΑΜΑΤΩΝ Et de regressu animae*, Gand / Leipzig, 1913, p. 17-28).

leur perplexité par un enseignement digne de foi, donné par les dieux qui parlent<sup>10</sup> ». Le *De philosophia* semble être une tentative de rationaliser, ou du moins de justifier, les paroles inspirées par les dieux. Porphyre précise également que ces oracles ne doivent pas être divulgués à n'importe qui, mais seulement à ceux qui ont engagé leur vie à faire le salut de leur âme<sup>11</sup>. Porphyre tente par là de redonner ses lettres de noblesse à la mantique oraculaire.

Dans la *Lettre à Anébon*, le philosophe de Tyr s'interroge à nouveau sur les différents modes de divination et il soumet notamment à Jamblique les questions suivantes : à quoi reconnaît-on l'apparition d'un dieu, celle d'un ange, celle d'un démon<sup>12</sup> ? que se passe-t-il exactement dans la prédiction de l'avenir<sup>13</sup> ? en quoi consiste réellement la divination<sup>14</sup> ? qui révèle l'avenir aux hommes, est-ce un dieu, un démon ou un ange<sup>15</sup> ? que penser des types de prophétie privés et non rattachés au pouvoir public (εἶδος ἰδιωτικὸν καὶ οὐ δημόσιον μαντείας), comme l'enthousiasme ou encore la divination dans le sommeil<sup>16</sup> ?

La réponse de Jamblique que constitue le *De mysteriis* reprend méticuleusement une à une ces nombreuses interrogations, tente d'en élucider les points obscurs et de dissiper les doutes. C'est en professeur que Jamblique va répondre patiemment aux différentes questions de Porphyre. Il en résulte un ouvrage théorique sur la divination, dans lequel Jamblique montre en quoi certaines formes du rite païen sont en accord avec les lois régissant le monde divin et en quoi d'autres ne sont pas conformes et doivent être rejetées. Ce

<sup>10</sup> PORPH., *De philosophia* F 303 Smith = EUS., *Prép. évang.* IV, 7, 2 : ἦν δ' ἔχει ὠφέλειαν ἡ συναγωγή, μάλιστα εἴσονται ὅσοι περ τὴν ἀλήθειαν ὠδίναντες ἤϋξαντό ποτε τῆς ἐκ θεῶν ἐπιφανείας τυχόντες ἀνάπανσιν λαβεῖν τῆς ἀπορίας διὰ τὴν τῶν λεγόντων ἀξιόπιστον διδασκαλίαν.

<sup>11</sup> PORPH., *De philosophia* F 304 Smith = EUS., *Prép. évang.* IV, 8, 1.

<sup>12</sup> PORPH., *Ep. ad An.* I, 4 Sodano = JAMBL., *De Myst.* II, 3 : ἐπιζητεῖς γάρ, τί τὸ γνῶρισμα θεοῦ παρουσίας ἢ ἀγγέλου ἢ ἀρχαγγέλου ἢ δαίμονος ἢ τινος ἄρχοντος ἢ ψυχῆς (« Car tu t'enquiers de ce qui manifeste la présence d'un dieu, d'un ange, d'un archange, d'un démon, ou de quelque archonte ou d'une âme », traduction d'É. des Places).

<sup>13</sup> PORPH., *Ep. ad An.* II, 1 Sodano = JAMBL., *De Myst.* III, 1 : πρῶτον τοίνυν ἀπαιτεῖς διαρθρωθῆναι σοι τί τὸ γινόμενόν ἐστιν ἐν τῇ τοῦ μέλλοντος προγνώσει (« tout d'abord tu demandes qu'on te décompose ce qui se passe dans la prescience de l'avenir » traduction d'É. des Places).

<sup>14</sup> PORPH., *Ep. ad An.* II, 3a Sodano = JAMBL., *De Myst.* III, 17 : ζητεῖς δὲ τὸ λοιπὸν περὶ τοῦ τρόπου τῆς μαντείας τίς τέ ἐστι καὶ ὅποιος (« mais tu cherches encore à propos du mode de la mantique, quel il est et de quelle sorte » traduction d'É. des Places).

<sup>15</sup> PORPH., *Ep. ad An.* II, 3a Sodano = JAMBL., *De Myst.* III, 17 : σὺ δὲ πρῶτον μὲν ἀποφαίνει γνῶμην τῶν μάντεων, ὥς πάντες διὰ θεῶν ἢ δαιμόνων φασὶ τοῦ μέλλοντος τυγχάνειν τῆς προγνώσεως (« tu declares d'abord l'avis des devins, d'après lequel tous prétendent obtenir la prescience de l'avenir par des dieux ou des démons », traduction d'É. des Places).

<sup>16</sup> PORPH., *Ep. ad An.* II, 2 Sodano = JAMBL., *De Myst.* III, 13.

traité didactique fait en somme l'apologie du culte traditionnel, au sein duquel toute manifestation de la religion populaire trouve sa place, que ce soit l'oniromancie, la magie ou la divination par les statues. Ce manifeste de la théurgie, qui s'inspire tant de l'idéalisme platonicien que des sagesses orientales, qu'elles soient égyptienne, chaldaïque ou assyrienne, tend à dévoiler le caractère homogène de la divination<sup>17</sup>. Cette réhabilitation puissante du rite traditionnel, tant critiqué par les philosophes païens et par les polémistes chrétiens, veut réaffirmer le bien-fondé des pratiques rituelles qui permettent à l'homme d'entrer en communication avec le monde divin. Dans ce cadre, l'évocation des trois grands centres oraculaires a pour objectif de relever les points communs entre la mantique par les oracles et les autres manifestations du culte.

### La consultation de l'oracle d'Apollon dans le *De Mysteriis*

À propos des oracles d'Apollon de Claros, de Delphes et de Didymes, le texte de Jamblique rapporte qu'« une autre sorte de divination multiforme et inspirée (μαντεῖον πολυμερὲς ἔνθεον) est celle des oracles (τῶν χρηστηρίων), qui est fameuse et particulièrement efficace (ἐναργέστατον); c'est celle sur laquelle tu t'exprimes ainsi : 'les uns ont bu de l'eau, comme le prêtre du (dieu) Clarios à Colophon; les autres se tiennent auprès des gouffres, comme celles qui prophétisent à Delphes; d'autres enfin inhalent des vapeurs d'eau, comme les prophétesses aux Branchides'<sup>18</sup> ».

Comme à son habitude, Jamblique commence par citer l'extrait de la *Lettre à Anébon* qui comprend le problème à résoudre, puis il donne son explication en passant en revue les différents cas mentionnés par Porphyre. Fidèle à l'ordre de citation des trois sanctuaires proposé par Porphyre, Jamblique entreprend donc tout d'abord un commentaire sur la façon dont la divinité communique avec l'homme au sanctuaire de Claros.

#### 1. Claros

L'interprétation du philosophe néoplatonicien est introduite par quelques lignes dans lesquelles il rappelle : « Tous conviennent qu'il prophétise par le moyen de l'eau (δι' ὕδατος). Il y a, en effet, une source (πηγή) dans une chambre souterraine (ἐν οἴκῳ καταγείῳ); le prophète y boit à certaines nuits déterminées, après que bien des cérémonies préliminaires ont eu lieu, et, quand il a bu, il rend les oracles sans plus être visible aux spectateurs présents<sup>19</sup> ».

Ce texte est souvent évoqué par les historiens des religions qui tentent de comprendre l'organisation du sanctuaire rattaché à la cité de Colophon, au

<sup>17</sup> Voir JAMBL., *De Myst.* III, 12.

<sup>18</sup> JAMBL., *De Myst.* III, 11 = PORPH., *Ep. ad An.* II, 2d Sodano.

<sup>19</sup> JAMBL., *De Myst.* III, 11.

nord d'Éphèse. En effet, cette brève description rejoint et éclaire en bien des points les autres témoignages qui évoquent l'oracle de Claros.

Premièrement, une autre source littéraire atteste également qu'Apollon rendait ses prophéties durant la nuit : c'est Aelius Aristide qui, au milieu du II<sup>e</sup> siècle, a consulté l'oracle à propos de la longue maladie qui le hantait et qui fait allusion à la nuit sacrée (ἡ ἱερὰ νύξ)<sup>20</sup>, propice à la consultation de l'oracle. Ensuite, à propos de l'habitable sacré, la source jambliquienne, qui fait état d'une chambre souterraine, se voit confirmée par les découvertes archéologiques. L'équipe de Louis Robert a en effet mis au jour le grand temple dorique, comprenant un étroit labyrinthe souterrain qui mène à deux pièces. Dans l'adyton souterrain, les archéologues ont même découvert la source sacrée ainsi qu'un *omphalos* semblable à celui de Delphes<sup>21</sup>. Les auteurs modernes ont longtemps cru que c'était dans une grotte qu'avait lieu, à l'origine, la révélation divine, parce qu'ils traduisaient cette phrase de Tacite comme suit : *tum in specum degressus, hausta fontis arcani aqua*, « puis il descend dans une grotte, puise de l'eau à une source mystérieuse<sup>22</sup> ». Ils trouvaient une confirmation à ce texte dans les nombreuses cavités creusées dans les rochers avoisinant le sanctuaire. Tacite aurait alors fait allusion à la grotte dans laquelle aurait eu lieu le culte primitif<sup>23</sup>. Mais ces auteurs n'ont pas pris en compte que le terme *specus* peut également prendre la signification de « souterrain »<sup>24</sup>; il n'est dès lors plus nécessaire de voir une contradiction entre Jamblique et Tacite, ce dernier pouvant fort bien désigner par *specus* l'adyton souterrain où se trouvait la source sacrée.

Par ailleurs, dans l'extrait de Porphyre, c'est un prêtre (ἱερεὺς) qui boit de l'eau et rend la prophétie, tandis que d'après Jamblique, ce serait au prophète (προφήτης) qu'il faudrait attribuer cette fonction<sup>25</sup>. Les témoignages épigra-

<sup>20</sup> AEL. ARIST., *Discours sacrés* III, 12.

<sup>21</sup> L. ROBERT, "Les fouilles de Claros (1954)", in *Opera minora* VI (1989), p. 523-549; *id.*, "L'oracle de Claros", in Ch. DELVOYE, G. ROUX (éds), *La civilisation grecque de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, 1967, p. 306-312.

<sup>22</sup> TAC., *Ann.* II, 54, 2-4.

<sup>23</sup> Voir p. ex. Ch. PICARD, *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris, 1922, p. 111-112 et R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, New York, 1987 = *Paiens et chrétiens : la religion et la vie religieuse dans l'Empire romain, de la mort de Commode au Concile de Nicée*. Traduit de l'anglais par R. Alimi, M. Montabrut, E. Pailler, Toulouse, 1997 (*Amphi.* 7), p. 183-185. Voir les réticences de St. GEORGOUDI, "Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs", in I. CHIRASSI COLOMBO, T. SEPPILLI (éds), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno internazionale di studi, Macerata-Norcia 20-24 Settembre 1994*, Macerata, 1998, p. 315-365 (p. 326 n. 24).

<sup>24</sup> Voir TAC., *Ann.* XII, 57 et aussi TITE-LIVE, XXXIX, 13, 13.

<sup>25</sup> Tacite et Maxime de Tyr parlent respectivement, quant à eux, de *sacerdos* et d'ὑποφήτης (voir TAC., *Ann.* II, 54, 3 et MAX. de Tyr, *Dissert.* 8, 1). Voir H.W. PARKE, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, p. 220; LANE FOX, *o.c.* (n. 25), p. 183 et GEORGOUDI, *l.c.* (n. 23), p. 328 et 351-352.

phiques ont conservé de nombreuses attestations de prêtres et prophètes clariens, sans que l'on connaisse exactement leur fonction. Les listes des délégations des cités clientes que l'on faisait graver à Claros sont précédées de la mention du personnel sacerdotal du sanctuaire. À partir de l'époque hadrianique, période la plus florissante de l'oracle, trois personnages se partagent les charges officielles à Claros : un prêtre, nommé à vie, un prophète, nommé chaque année et un thespiode<sup>26</sup>, également nommé à vie. On sait qu'ils étaient aussi assistés d'un ou parfois de deux secrétaires. Certains chercheurs modernes, comme L. Robert, H.W. Parke et R. Lane Fox, ont tenté de comprendre à quel personnage Jamblique faisait allusion et quelle était sa fonction<sup>27</sup>. La documentation sur le sujet est toutefois trop pauvre pour parvenir à une explication définitive, d'autant plus qu'à cette époque tardive, l'on remarque une certaine imprécision dans l'emploi des termes chez les auteurs anciens (voir *supra* n. 25).

Par ailleurs, interroger le texte de Jamblique à ce sujet peut-il nous aider à mieux comprendre la répartition des tâches entre ces différents membres du personnel ? Cela semble délicat, car il faut garder à l'esprit que Jamblique ne s'est pas intéressé aux détails institutionnels de la consultation de l'oracle, et peu lui importe qu'il s'agisse d'un prêtre, d'un prophète ou d'un thespiode qui boive l'eau sacrée. Jamblique, qui introduit son propos par *ὁμολογείται παρὰ πᾶσι* (« il est reconnu par tous »), ne semble pas s'être rendu personnellement sur le site, mais ses informations dériveraient plutôt d'une source intermédiaire, reflétant une opinion unanimement partagée. Il est probable que, lorsqu'il évoque le prophète, Jamblique ait à l'esprit non pas le déroulement effectif de la consultation de l'oracle, mais bien le schéma du rite théurgique, dans lequel il établit une relation triangulaire entre le *pneuma* divin, le théurge, qui dirige les opérations et le prophète, qui sert de réceptacle au dieu<sup>28</sup>.

Jamblique fournit une quatrième indication sur le fonctionnement de l'oracle. Le texte précise qu'après avoir bu l'eau, le prophète rend ses oracles sans plus être visible des théores présents (*πλέοντα δὲ χρησμοφδεῖν οὐκ ἐθ' ὁρώμενον τοῖς παροῦσι θεωροῖς*). Pourtant, certaines inscriptions du II<sup>e</sup> siècle de notre ère attestent que des délégués des cités ont été introduits dans le

<sup>26</sup> Première attestation du thespiode en 136-137, voir inscription n° 139 publiée par L. ROBERT, *La Carie* II, Paris, p. 207 et p. 211.

<sup>27</sup> Voir ROBERT, *l.c.* (n. 21, 1954), p. 523-549; *id.*, *l.c.* (n. 21, 1967), p. 306-312; PARKE, *o.c.* (n. 25), p. 220-224; LANE FOX, *o.c.* (n. 25), p. 184-186.

<sup>28</sup> JAMBL., *De Myst.* III, 6. À ce sujet, voir H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956 (nouvelle édition par M. TARDIEU, Paris, Études Augustiniennes, 1978<sup>2</sup>), p. 38-40; R. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1961, p. 67-69; C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège, 1999 (*Kernos*, suppl. 9), p. 120.

temple et ont été initiés<sup>29</sup>. Cette assertion a provoqué de multiples hypothèses sur la consultation. La masse des consultants resteraient dehors, dans le *pronaos*, tandis que certains privilégiés pourraient parcourir le labyrinthe, jusqu'à l'entrée de la première salle souterraine. On verra plus loin que le but de Jamblique est de montrer à ses lecteurs le rôle fondamental des rites purificateurs dans l'acte de divination. C'est sans doute pourquoi il nous décrit un prêtre invisible, en retrait, isolé du reste du monde.

Lorsque Jamblique écrit ces quelques lignes, son but est, rappelons-le, d'introduire rapidement son propos en dépeignant le contexte, et non pas de dresser un fidèle inventaire des différentes fonctions. Aux yeux du philosophe néoplatonicien, la partie la plus importante de la démonstration est sans conteste celle qui suit et qui concerne les modalités de l'inspiration divine.

Jamblique s'oppose à la *doxa* selon laquelle un souffle prophétique passerait par l'eau que boit le prophète (δοκεῖ μὲν γὰρ διήκειν τι δι' αὐτοῦ πνεῦμα μαντικόν· οὐ μέντοι τό γε ἀληθὲς οὕτως ἔχει, « on croit en effet qu'un *pneuma* mantique passe par son intermédiaire; cependant, la vérité n'est pas ainsi »)<sup>30</sup>. Cela impliquerait que le divin puisse se propager dans la matière de façon morcelée et partielle (διασπάτως καὶ μεριστῶς), hypothèse inacceptable pour Jamblique, selon lequel, au contraire, la mantique est divine, indépendante de la matière et préserve l'unité et l'homogénéité de la divinité. Le philosophe néoplatonicien explique donc que la divinité pourvoit la source et l'illumine de l'extérieur, la remplissant de la sorte de la puissance divinatoire qui est issue de lui (δυνάμεως ἀφ' ἑαυτοῦ μαντικῆς). L'auteur précise que l'inspiration que procure l'eau n'est pas exactement l'inspiration du dieu<sup>31</sup>; mais que celle-ci ne fait que purifier le *pneuma* lumineux (ἀυγοειδὲς πνεῦμα) qui est en chacun de nous et qui nous rend capable de recevoir le dieu (δυνατοὶ χωρεῖν τὸν θεόν). En cela, comme l'a montré C. Van Liefferinge<sup>32</sup>, la divination par les oracles se rattache aux vues de Jamblique à la divination par enthousiasme ou encore à celle par « adduction de lumière ». Aussi insiste-t-il sur les rites de purification qu'accomplit le prophète afin de s'éloigner des tracas humains (καὶ πρὸ τοῦ πίνειν δὲ οὕτως ἀσιτεῖ τὴν ἡμέραν ὅλην καὶ νύκτα « avant de boire l'eau il jeûne tout le jour et la nuit »). Ainsi, le prophète s'efface complètement pour ne devenir qu'un réceptacle pour le dieu; et la divinité se sert comme d'un instrument (ὡς ὄργανον) de son

<sup>29</sup> Voir, p. ex., *CIG* II, 3538 = *Iscr. Perg.* n° 234, l. 4-5 : μνηθέντες καὶ ἐμβατεύσαντες (« ayant été initiés et introduits »). Voir PICARD, *o.c.* (n. 23), p. 303-311; R. MERKELBACH, J. STAUBER, "Die Orakel des Apollon von Klaros", *EA* 27 (1996), p. 1-53 (= n° 2, p. 6-10).

<sup>30</sup> Cette opinion était déjà véhiculée par Lamprias dans le dialogue de PLUT., *De defectu orac.*, 40, 432d et rejetée par Plutarque dans la bouche d'Ammonios, voir PLUT., *De Pyth. orac.*, 397c.

<sup>31</sup> Même idée chez PLUT., *De Pyth. orac.*, 397c.

<sup>32</sup> VAN LIEFFERINGE, *o.c.* (n. 28), p. 121.



âme illuminée par l'inspiration divine<sup>33</sup>. Cela explique éventuellement pourquoi Jamblique a précisé que le prophète n'était plus visible, éloigné des autres hommes, pour accentuer ce retrait du monde.

## 2. Delphes

Ensuite, Jamblique évoque la prophétesse de Delphes et explique qu'« elle rend ses oracles aux hommes à partir d'un *pneuma* subtil de feu remontant d'une crevasse » (εἴτε ἀπὸ πνεύματος λεπτοῦ καὶ πυρώδους ἀναφερομένου ποθὲν ἀπὸ στομίου θεμιστεύει τοῖς ἀνθρώποις), « ou qu'elle prophétise assise dans l'adyton sur un trépied de bronze ou sur le siège à quatre pieds consacré au dieu » (εἴτε ἐν τῷ ἀδύτῳ καθημένη ἐπὶ δίφρου χαλκοῦ τρεῖς πόδας ἔχοντος χρηματίζει, εἴτε καὶ ἐπὶ τοῦ τετράποδος δίφρου ὅς ἐστιν ἱερὸς τοῦ θεοῦ). Ce témoignage est bien trop succinct pour nous apprendre quelque information historique sur la façon dont la Pythie rendait les oracles à Delphes. Le sanctuaire delphique est en effet bien mieux documenté que ceux d'Asie mineure et de nombreuses autres descriptions plus précises ont été conservées<sup>34</sup>. Jamblique rappelle sommairement les points essentiels de la vaticination, à savoir les fumigations issues d'une crevasse<sup>35</sup> et le trépied sur lequel la Pythie est assise<sup>36</sup>, éléments qui lui seront nécessaires pour développer son argumentation.

Jamblique poursuit en expliquant que c'est de cette manière que la prophétesse se livre au *pneuma* divin et qu'elle est illuminée par le rayon du feu divin (πανταχῇ οὕτω δίδωσιν ἑαυτὴν τῷ θεῷ πνεύματι, ἀπὸ τε τῆς τοῦ θεοῦ πυρὸς ἀκτίνος καταυγάζεται). Jamblique s'inscrit ainsi dans une longue tradition d'exégètes qui, depuis Cicéron, tentent d'explicitier la nature et l'action du *pneuma* delphique<sup>37</sup>. Le rôle de l'illumination divine dans la prophétie a déjà été exposé par Plutarque, selon lequel : « il (s.-e. le dieu) provoque les visions de cette femme en produisant dans son âme la lumière qui éclaire

<sup>33</sup> Même idée chez PLUT., *De Defectu orac.*, 437d; voir Y. VERNIÈRE, "La théorie de l'inspiration prophétique dans les *Dialogues pythiques* de Plutarque", *Kernos* 3 (1990), p. 359-366 (p. 364) et C. VAN LIEFFERINGE, "Jamblique, lecteur de Plutarque ?", *RPhA* 16, 1 (1998), p. 37-53 (p. 42).

<sup>34</sup> Voir les nombreuses sources réunies et commentées par P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950, p. 241-260 (le texte de Jamblique n'y a même pas été repris en tant que « texte ancien relatif au fonctionnement de l'oracle delphique »). Voir aussi R. FLACELIÈRE, "Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque", *AEHEG* 2 (1938), p. 69-107; PARKE, *o.c.* (n. 25), p. 18-38.

<sup>35</sup> À ce sujet, voir AMANDRY, *o.c.* (n. 34), p. 215-230.

<sup>36</sup> À ce sujet, voir AMANDRY, *o.c.* (n. 34), p. 140-148.

<sup>37</sup> Voir É. WILL, "Sur la nature du *pneuma* delphique", *BCH* 66-67 (1942-1943), p. 161-175; G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du *pneuma* du Stoïcisme à Saint Augustin*, Paris / Louvain, 1945, p. 267-278, 376-384, 528-532; AMANDRY, *o.c.* (n. 34), p. 215-248; VERNIÈRE, *l.c.* (n. 33), p. 359-366.

pour elle l'avenir.<sup>38</sup> » Il est intéressant de noter que lorsque Jamblique décrit l'illumination de la prophétesse, il utilise des images néoplatoniciennes liées à la cosmologie : en effet, la description du feu qui enveloppe la Pythie en cercle et de toutes parts (κύκλῳ πανταχόθεν) rejoint la façon dont les philosophes de l'époque se représentaient le dieu de feu ou d'éther entourant les sphères célestes<sup>39</sup>.

Un autre détail semble avoir échappé à la critique moderne : le texte du *De Mysteriis* fait allusion au célèbre trépied delphique ainsi qu'à un siège consacré au dieu comprenant quatre pieds. On ne trouve nulle part ailleurs la mention de ce mystérieux siège à quatre pieds. Dans son interprétation, Jamblique associe ce siège à la stabilité de la puissance divinatrice (ὅταν δ' εἰς ἔδραν ἐνιδρυθῇ τοῦ θεοῦ, τῇ σταθερᾷ τοῦ θεοῦ μαντικῇ δυνάμει συναρμόζεται « lorsqu'elle est installée sur le siège du dieu, elle est en harmonie avec la puissance divinatoire stable du dieu »). Il est possible de supposer que l'auteur prolonge ici les interprétations numérologiques qui ont été données avant lui et qui associaient le trépied aux vertus du nombre trois<sup>40</sup>. Comme l'a souligné P. Amandry, ces spéculations ne devaient représenter qu'une possibilité d'exégèse philosophique, sans rapport avec la réalité matérielle<sup>41</sup>. Jamblique va peut-être plus loin dans l'exégèse numérologique centrée sur le trépied, en imaginant qu'un siège à quatre pieds puisse encore mieux assurer la stabilité de la Pythie<sup>42</sup>, de laquelle dépend celle de la puissance prophétique, fidèle au principe théurgique selon lequel le semblable s'accorde avec le semblable<sup>43</sup>. Jamblique insiste finalement sur le fait que la divinité est différente de ce feu, de l'exhalaison et du siège, qui appartiennent aux préparatifs permettant la manifestation divine dans l'adyton.

Pour conclure, si le passage de Jamblique sur l'oracle de Delphes ne nous apprend rien de neuf sur l'organisation du sanctuaire, il n'en est pas moins intéressant de noter que le maître syrien y dépeint les modalités de l'acte prophétique en des termes néoplatoniciens et qu'il se situe dans le prolongement de l'exégèse plutarquéenne sur le *pneuma* delphique.

<sup>38</sup> PLUT., *De Pyth. orac.*, 397c : ἐκεῖνος δὲ μόνος τὰς φαντασίας παρίστησι καὶ φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλλον.

<sup>39</sup> Voir, p. ex., H. LEWY, *Chalaeian Oracles and Theurgy*, Paris, 1978<sup>2</sup>, p. 22; E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, p. 6.

<sup>40</sup> Voir Ch. A. LOBECK, *Agloaphamus sive De Theologiae mysticae Graecorum causis*, Königsberg, 1829, p. 384-389; AMANDRY, o.c. (n. 34), p. 141.

<sup>41</sup> AMANDRY, o.c. (n. 34), p. 141 n. 3. Voir aussi W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), 1972, p. 187.

<sup>42</sup> Par ailleurs, l'addition des chiffres trois et quatre donne le sept, cher à Apollon. Voir BURKERT, o.c. (n. 41), p. 476.

<sup>43</sup> JAMBL., *De Myst.* V, 20 : ὁ δὲ τῆς θρησκείας νόμος τὰ ὅμοια δηλονότι τοῖς ὁμοίοις ἀπονέμει (« or la loi du culte attribue les semblables aux semblables »). On retrouve cette idée chez PORPH. F 314 Smith = EUS., *Prép. év.* IV, 9, 6 : τῷ γὰρ ὁμοίῳ χαίρει τὸ ὅμοιον (« car le semblable est agréable au semblable »).

### 3. Didymes

Finalement, Jamblique en vient à évoquer le troisième cas mentionné par Porphyre, à savoir le grand sanctuaire d'Apollon à Didymes, situé au sud de Milet. Cette courte mention, copieusement citée, a particulièrement attiré l'attention des commentateurs modernes, puisque c'est l'unique témoignage fournissant des informations sur la façon dont se rendaient les oracles dans le Didymeion<sup>44</sup>. À ce propos, Jamblique relate que la prophétesse est remplie de la clarté divine en tenant la verge qu'à l'origine, un dieu lui a transmise (εἴτε ῥάβδον ἔχουσα τὴν πρῶτως ὑπὸ θεοῦ τινος παραδοθεῖσαν πληροῦται τῆς θείας αὐγῆς); ou qu'elle prophétise assise sur un *axon* (εἴτε ἐπὶ ἄξονος καθημένη προλέγει τὸ μέλλον); ou qu'elle reçoit le dieu en trempant dans l'eau ses pieds ou une tresse (εἴτε τοὺς πόδας ἢ κράσπεδόν τι τέγγουσα τῷ ὕδατι) ou encore en se laissant insuffler par l'eau (ἢ ἐκ τοῦ ὕδατος ἀτμιζομένη δέχεται τὸν θεόν).

Ces quelques lignes ont été soigneusement décortiquées par H.W. Parke dans son étude du grand sanctuaire didyméen<sup>45</sup>. Le commentateur britannique a tenté de cerner les différentes sources auxquelles Jamblique aurait pu se référer. Il serait trop long de reprendre une à une ces explications dans le cadre de ce bref article. Parke envisage notamment la signification de l'*axon* énigmatique sur lequel la prophétesse serait assise<sup>46</sup>, ainsi que l'état de la source d'eau sacrée<sup>47</sup> (il suggère que l'inspiration par inhalation de vapeurs trouverait son origine dans le fait que la source était trop peu abondante pour qu'on puisse en boire l'eau). Au-delà de ces propositions ponctuelles, le but de Parke est plus fondamentalement de comprendre le plan déconcertant du temple à la lumière du passage du texte de Jamblique. On se limitera ici à souligner le danger de combler des lacunes archéologiques par un texte aussi éloigné de la réalité matérielle que le *De Mysteriis*.

<sup>44</sup> Voir B. HAUSOULLER, "Comment avait lieu la consultation de l'oracle", *RPh* 44 (1920), p. 268-277; W. GÜNTHER, *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit. Eine Interpretation von Stein-Urkunden*, Tübingen, 1971, p. 119-123; LANE FOX, *o.c.* (n. 25), p. 192-194; J. FONTENROSE, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, 1988, p. 79-85; S. LEVIN, "The Old Greek Oracles in Decline", *ANRW* II, 18.2 (1989), p. 1599-1649 (p. 1623-1624); H.-D. SAFFREY, "Réflexions sur la pseudonymie de Abammôn-Jamblique", in J.J. CLEARY (éd.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, 1999, p. 307-318 (p. 313-314). Voir aussi PICARD, *o.c.* (n. 23), p. 115 n. 44 et AMANDRY, *o.c.* (n. 34), p. 136 n. 3, selon lesquels il arrive à Jamblique de confondre les pratiques de Delphes et celles du Didymeion. Il semble qu'on ait trop peu d'éléments pour proposer une telle suggestion.

<sup>45</sup> PARKE, *o.c.* (n. 25), p. 210-219 et "The Temple of Apollo at Didyma : the Building and its Function", *JHS* 106 (1986), p. 121-131.

<sup>46</sup> Voir l'éventuelle mention d'un *axon* dans l'inscription lacunaire *I.Didyma* 217 et les commentaires de LEVIN, *l.c.* (n. 44), p. 1624 n. 89; J. FONTENROSE, *Didyma* p. 80 n. 6, 111, 239; R. MERKELBACH, J. STAUBER, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. I. Die Westküsts kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart / Leipzig, 1998, p. 76.

<sup>47</sup> Sur cette fontaine, voir K. TUCHELT, "Drei Heiligtümer von Didyma und ihre Gundzüge", *RA* (1991), p. 85-89; GEORGOUDI, *l.c.* (n. 23), p. 323-325.

À nouveau, la description de Jamblique veut mettre en évidence la puissance divinatoire, qui, selon le philosophe, n'est pas limitée aux éléments, mais remplit et s'empare de ces derniers de l'extérieur. Pour ce faire, le philosophe insiste une fois de plus sur les rites purificateurs opérés par la prophétesse, ainsi que sur le jeûne d'une durée vraisemblablement symbolique de trois jours.

## Conclusion

Pour conclure, l'analyse de l'évocation par Jamblique des sanctuaires apolliniens de Claros, de Delphes et de Didymes, a révélé qu'il était peu fructueux de chercher dans son œuvre des informations historiques sur l'organisation de ces sanctuaires. Certes, Jamblique ne va pas mentir au sujet des sanctuaires et son texte permet parfois de croiser certaines informations, comme, par exemple, à Claros, où il confirme le sens que l'on pourrait donner à *specus* dans le texte de Tacite. Mais la description qu'il livre du célèbre sanctuaire delphien permet, par comparaison, de mesurer le maigre intérêt accordé par ce texte à la réalité matérielle du sanctuaire.

Il ne faut pas oublier que le *De Mysteriis* n'entreprend pas un inventaire descriptif des oracles et qu'il a pour dessein de fournir une interprétation théorique de la *θεοφορία* (« inspiration divine ») qui satisfasse la logique interne de l'argumentation de Jamblique. Car c'est bien d'exégèse qu'il s'agit ici. On a vu en effet que le texte était centré sur la nature et sur l'action du *pneuma* prophétique. Cherchant à dépeindre les interactions entre l'homme et une divinité de plus en plus abstraite, Jamblique ne mentionne même pas le nom d'Apollon, mais lui préfère l'appellation générique « *θεός* ». De même, le maître d'Apamée ne se préoccupe pas de l'activité oraculaire en tant que telle, ne porte aucun intérêt aux questions des consultants, ni même aux oracles rendus par la divinité, contrairement à son maître Porphyre. Jamblique s'attache à accorder de façon rationnelle la mantique oraculaire aux autres modes divins de la mantique inspirée, comme l'enthousiasme, et de fournir par là une réponse constructive aux doutes de Porphyre. Pour cela, il ne prend en compte que les modalités de l'inspiration prophétique. En outre, l'ordre de citation des trois sanctuaires soumis par Porphyre ne semble pas avoir été dicté par leur situation géographique, ni par leur évolution historique, mais cet ordre de succession semble davantage être lié aux agents physiques qui assurent, aux yeux de Porphyre, la divination, à savoir l'eau, les fumigations et les vapeurs d'eau. Jamblique réplique, on l'a vu, pour montrer que ce ne sont pas ces éléments naturels qui permettent au dieu de se manifester, mais davantage les rites préliminaires de purification.

Sur le plan historique, doit-on déduire du manque d'intérêt de Jamblique pour la réalité de la consultation des oracles que la fin des grands sanctuaires est proche ? Le fondement du texte du *De Mysteriis* – à savoir une interprétation néoplatonicienne des différentes formes de divination – ne permet pas, me semble-t-il, de répondre à cette question. On sait par ailleurs que

l'empereur Julien, qui fut l'élève de Jamblique, connaissait encore la valeur politique des oracles, auxquels il réserve une place de choix dans sa politique de restauration du rite païen. En effet, s'inscrivant dans la tradition des grands empereurs païens, Julien a consulté l'oracle de Delphes et a même été désigné prophète d'Apollon à Didymes<sup>48</sup>. Quant à Jamblique, il ne semble pas accorder d'importance à la portée politique de la consultation de l'oracle, car la dimension publique et collective de l'acte divinatoire n'entre pas dans le champ de son étude du *pneuma* prophétique.

Pour terminer, nous voudrions rappeler cette évidence méthodologique, à savoir qu'il faut tenir compte du contenu du texte, de sa rationalité propre, ainsi que de l'objectif de l'auteur, avant de vouloir trouver à tout prix dans un témoignage littéraire et philosophique une confirmation ou une explication de données historiques et archéologiques.

Aude BUSINE  
*Aspirant du FNRS*

Université Libre de Bruxelles  
CP 175/01  
50, av. Fr. Roosevelt  
B – 1050 BRUXELLES

---

<sup>48</sup> JULIEN, *Lettre* 88 (451b); voir PARKE, *o.c.* (n. 25), p. 295; P. ATHANASSIADI, "The Fate of Oracles in Late Antiquity : Didyma and Delphi", *DeltChAE* 15 (1989-1990), p. 271-278 (p. 274).